



Moussons

Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est

32 | 2018

Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est

Le volcan Merapi au carrefour du naturalisme et de l'analogisme

Réinstallation post-catastrophe et relations à l'environnement volcanique à Java centre, Indonésie

Merapi Volcano at the Crossroad of Naturalism and Analogism: Post-Disaster Resettlement and Relations to Volcanic Environment in Central Java, Indonesia

Adeline Martinez



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/moussons/4257>

DOI : 10.4000/moussons.4257

ISSN : 2262-8363

Éditeur

Presses Universitaires de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 29 novembre 2018

Pagination : 21-48

ISBN : 979-10-320-0191-2

ISSN : 1620-3224

Référence électronique

Adeline Martinez, « Le volcan Merapi au carrefour du naturalisme et de l'analogisme », *Moussons* [En ligne], 32 | 2018, mis en ligne le 19 novembre 2018, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/moussons/4257> ; DOI : 10.4000/moussons.4257



Les contenus de la revue *Moussons* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Le volcan Merapi au carrefour du naturalisme et de l'analogisme

Réinstallation post-catastrophe
et relations à l'environnement
volcanique à Java centre, Indonésie

Adeline Martinez *

Aix Marseille Univ, CNRS, IrAsia UMR 7306, Marseille, France

INTRODUCTION

Me fondant sur l'exemple du volcan Merapi¹, j'aimerais, ici, explorer les différentes pratiques et conceptions en lien avec la compréhension de l'environnement volcanique et des dangers qu'il représente. Ce stratovolcan est situé sur la « ceinture de feu du Pacifique », au niveau de la zone de subduction² entre la plaque indoaustralienne et la plaque eurasiennne. Culminant à près de 3 000 mètres d'altitude, il surplombe le Territoire spécial de Yogyakarta (*Daerah Istimewa Yogyakarta*), au centre de l'île de Java. Il est considéré comme l'un des volcans les plus actifs de la planète et comme l'un des plus dangereux (en raison de l'intensité de son activité, mais également de la forte densité de population alentour [Lavigne, Surono & Morin 2015]).

* Rattachée à l'Institut de recherches asiatiques (IrAsia) à Marseille, Adeline Martinez travaille sur les reconstructions et réinstallations post-catastrophes « naturelles » à Java Centre (Indonésie). Dans une perspective anthropologique, elle interroge le façonnement des rapports entre société et territoire au sein d'un environnement soumis aux aléas et aux risques volcaniques.

L'histoire éruptive du Merapi est parsemée d'événements dramatiques. En effet, depuis le ^{xvi}^e siècle, 61 éruptions ont engendré la mort de plus de 7 000 personnes (Voight *et al.* 2000). L'éruption centennale³ de 2010 n'a d'ailleurs fait que rappeler son potentiel destructeur (Surono *et al.* 2012). Cette spécificité lui vaut aujourd'hui d'être l'un des volcans les plus surveillés du globe. Il a de surcroît fait l'objet d'un nombre considérable de recherches volcanologiques. À titre illustratif, en 2000, le renommé *Journal of Volcanology and Geothermal Research* lui a consacré un numéro spécial (le n° 100 coordonné par Voight, Sukhyar & Wirakusumah).

L'originalité du Merapi ne tient pas seulement à son activité intense et au nombre proportionnel de recherches qu'il suscite. Il occupe également une place très particulière au sein de la cosmologie locale en lien avec le pouvoir royal du sultanat de Yogyakarta. Entre le palais royal et la montagne s'établit une relation de type cosmomorphique⁴ suivant un axe nord/sud. Considéré comme « le cimetière des ancêtres du royaume de Mataram⁵ » (Triyoga 1991 : 22), le Merapi abrite également en son sein les esprits protecteurs du royaume. Chaque année, cette relation s'exprime de manière rituelle par la tenue d'une cérémonie d'offrandes à destination du volcan.

S'articulent ainsi autour du Merapi deux manières différentes de concevoir les rapports au volcan. Il y a, d'un côté, la logique gouvernementale du risque⁶, avec ses analyses technico-scientifiques, et, de l'autre, la logique portée par le palais royal au sein de laquelle prime une vision socio-cosmique (Coppet 1990) de l'environnement. Ces deux visions correspondent à la typologie des modes d'identification définis par Philippe Descola (2005 : 221) – modes qui participent à la structuration de l'expérience du monde et d'autrui. Cette typologie est construite à partir du postulat de l'universalité de la dichotomie cognitive entre « intériorité » et « physicalité » – intentionnalité, âme, conscience de soi pour le premier et caractéristiques et dispositions physiques et corporelles pour le second. Découlent de cette opposition de principe, quatre agencements possibles permettant de distribuer les différences et les ressemblances entre Ego et Alter : 1) intériorités partagées mais physicalités différenciées (animisme) ; 2) physicalités partagées mais différence des intériorités (naturalisme) ; 3) intériorité et physicalité partagées (totémisme) ; 4) différentes intériorités et physicalités (analogisme).

Je propose ici d'utiliser la typologie descolienne pour l'étude des relations au volcan Merapi. Dans cette région en effet, deux grands schèmes peuvent être distingués⁷. Il y a, d'une part, le naturalisme qui suppose une continuité de nature entre tous les existants. L'homme se distingue en revanche des êtres non-humains par son intériorité. Le naturalisme s'appuie ainsi sur « le grand partage » (Descola 2005 : 114) – qu'il impose comme fondamental – entre nature et culture. Cette ontologie, on va le voir, s'exprime de manière privilégiée au sein des institutions étatiques de gestion des risques et des catastrophes. D'autre part, il y a l'analogisme qui, lui, repose sur l'idée que le monde est constitué par une variété quasi infinie d'existants, différents à la fois dans leur intériorité et dans leur physicalité, et mis en ordre dans un ensemble homogène selon le principe de l'analogie (*ibid.* : 396). Bien que l'existence et la véracité de cette dernière ontologie soient sujettes à

controverses⁸ –, j'ai choisi, en accord avec les propos de Kaj Arhem (2016 : 23), de conserver ce terme pour décrire le système cosmologique du palais royal de Yogyakarta dans la mesure où il correspond à la « forme codifiée et paradigmatique » (*ibid.* : 16) des cosmologies en lien avec la formation des États pré-modernes sud-est asiatiques. La typologie introduite par Descola me semble un outil pertinent pour aborder, décrire et comprendre les techniques et des moyens différenciés pour faire face au caractère incertain de l'environnement volcanique et aux catastrophes afférentes. Leur description et leur analyse permettent de mettre au jour le type de rapport qu'introduit chaque ontologie : la première implique une séparation entre le monde humain et la nature volcanique, alors que le second met l'accent sur leur relation et leur nécessaire interdépendance.

À travers ce développement, je montrerai comment ces deux perspectives contribuent à façonner l'espace social du village de Pelemsari situé dans les hautes terres du Merapi. Ce dernier, après avoir été complètement détruit par l'éruption de 2010, a été réinstallé par le gouvernement indonésien hors des zones décrétées « à risque ». De surcroît, il possède la particularité d'accueillir chaque année la cérémonie d'offrandes au volcan. D'abord, j'exposerai comment la récente politique de réinstallation s'inscrit dans la continuité des actions de gestion des catastrophes menées par l'État depuis l'époque coloniale, lesquelles se définissent par la prégnance de la dichotomie nature-culture, symbolisée notamment par la frontière de la zone « à risque ». Ensuite, je m'attacherai à la description et à l'analyse de la cérémonie royale d'offrandes au volcan et des représentations concomitantes. Enfin, je montrerai que, depuis le déplacement du village, cette spécificité, érigée en héritage culturel, permet aux habitants de Pelemsari de justifier du maintien des liens qu'ils entretiennent avec le territoire villageois originel. Plus encore, elle leur permet de revendiquer publiquement leurs droits sur ces terres face au danger perpétuellement latent de la suppression des droits fonciers en lien avec la politique de gestion des risques.

LES AGENCES GOUVERNEMENTALES INDONÉSIENNES FACE À L'INDOMPTABILITÉ DE LA « NATURE » VOLCANIQUE

Durant les mois d'octobre et de novembre 2010, le volcan Merapi a craché des nuées ardentes sur le flanc sud du volcan pendant plus de dix jours, menaçant alors les habitants de la ville de Yogyakarta. Bien que le gouvernement local se soit félicité d'avoir su anticiper l'imminence de l'éruption, il a été moins aisé de prédire l'ampleur de cette dernière puisque l'on compte plusieurs centaines de victimes et des dizaines de villages sinistrés – littéralement détruits – et ensevelis sous les matériaux volcaniques. Plusieurs dizaines de milliers de personnes ont été forcées d'évacuer leur maison⁹. Pelemsari, situé entre 900 et 1 100 mètres d'altitude, a été l'un des villages les plus durement touchés par l'éruption. Il a été entièrement détruit par les nuées ardentes et l'ensemble de ses habitants s'est retrouvé sans domicile à la suite de cette éruption.

Quelques mois après, un plan de reconstruction pour les victimes de cette catastrophe (*bencana*) a été mis en place. Ce programme, financé par un fonds d'aides internationales¹⁰ prévoit, en sus de la reconstruction des habitations des victimes, la réinstallation (*relokasi*) des villages sinistrés en dehors de la zone « à risque fort » (Rekompak 2012)¹¹. En 2012, les habitants de Pelemsari se sont vus déplacés à cinq kilomètres en aval de leur territoire villageois originel. Au Merapi, la gestion des risques et des catastrophes dites « naturelles », s'inscrit, point par point, dans la mouvance de ce que Kenneth Hewitt considère comme l'approche « dominante » des catastrophes. Selon cet auteur, cette perspective, qu'il qualifie de « technocratique » (1983 : 7), s'exprime au travers de trois axes principaux qui sont :

1. *An unprecedented commitment to the monitoring and scientific understanding of geophysical processes [...] Here the most immediate goal in relation to hazards is that of prediction.*
2. *Planning and managerial activities to contain those processes where possible [...] and where it is not possible, physically rearrange human activities in accordance with the objective geophysical patterns and probabilities [...].*
3. *Emergency measures, involving disaster plans and the establishment of organizations for relief and rehabilitation.* (Hewitt 1983 : 6.)

En ce qui concerne le volcan Merapi, le premier axe – dont le but est la prédiction des catastrophes – correspond aux missions du Centre de recherche et de développement technologique des catastrophes géologiques (Balai Penyelidikan dan Pengembangan Teknologi Kebencanaan Geologi (BPPTKG), basé dans la ville de Yogyakarta. La surveillance (*pemantauan*) du volcan s'appuie sur l'identification des signaux précurseurs caractéristiques de la remontée de magma dans la cheminée (élévation de la température des fumeroles, croissance du dôme de lave, tremblements de terre, avalanches de pierres, etc.¹²), sur l'étude des événements éruptifs passés, ainsi que sur la reconnaissance du type d'éruption. L'observation instrumentale (sismographe, tiltmètre, etc.) et sensorielle (observation directe) servent à repérer les signes en surface de l'activité interne du volcan et de ses variations. Depuis 1930, des postes d'observation ont été installés sur les flancs du volcan (*pos pengamatan*)¹³ pour permettre la collecte de données géologiques, géophysiques, climatologiques, etc. (fig. 1).

Tout au long du xx^e siècle, le développement de ces réseaux technico-scientifiques de surveillance a permis aux agents des instances gouvernementales de mesurer le danger ou, pour reprendre les mots de Sophie Houdart, Vanessa Manceron et Sandrine Revet, de traduire un danger en risque (Houdart *et al.* 2015). L'ensemble des données collectées quotidiennement est transmis et centralisé au BPPTKG (fig. 2). Le volcan étant considéré en état permanent d'activité, ces mesures permettent d'établir un seuil à partir duquel les phénomènes géophysiques observés deviennent anormaux. Dans les rapports hebdomadaires du BPPTKG, on voit ainsi apparaître la mention « statut normal » (*status normal*). C'est sur la base de cette mesure de la normalité que les techniciens et les ingénieurs peuvent établir des prédictions en ce qui concerne la survenue des éruptions.

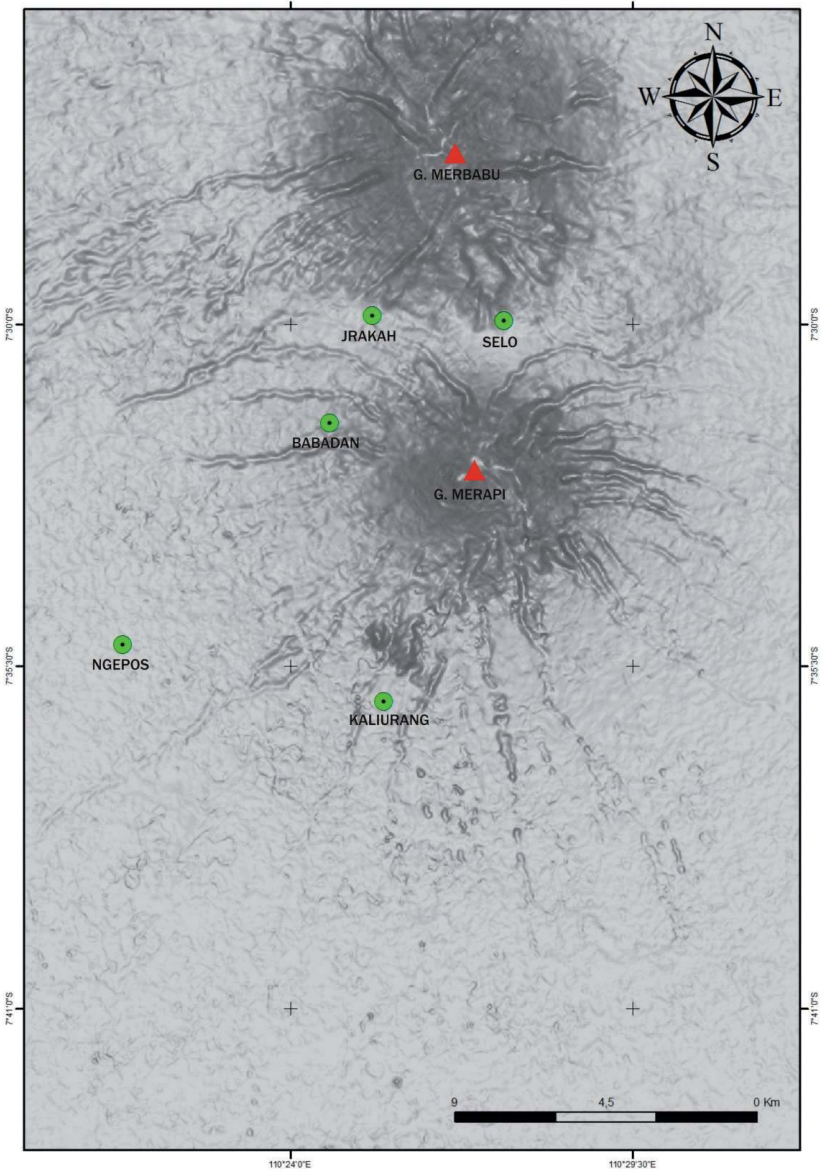


Fig. 1. Réseaux des postes d’observation sur le Merapi en 2016
Crédit : Noer Cholikh, BPPTKG, 2016



Fig.2. Salle principale d'analyse des données au BPPTKG, avril 2014 à Yogyakarta

Crédit : Adeline Martinez

Ces prédictions sont traduites en niveaux d'alerte¹⁴ et transmises aux agences nationales et régionales de gestion des catastrophes : le BNPB (Badan Nasional Penanggulangan Bencana) et le BPBD (Badan Penanggulangan Bencana Daerah). Ce sont alors ces dernières qui sont chargées de la mise en place de mesures d'urgence (*keputusan darurat*) et de réhabilitation (*rehabilitasi*). On reconnaît ici le troisième axe de l'approche dominante des catastrophes identifié par Hewitt (1983).

Toutefois, les données collectées et les analyses effectuées par le BPPTKG ne se résument pas seulement à une fonction de « lanceur d'alerte » – figure propre au discours catastrophique. Elles permettent également l'établissement d'une cartographie des risques volcaniques servant de base à la gestion des risques (*penanggulangan risiko*) liés au Merapi¹⁵. Il s'agit ici du deuxième axe de l'approche technico-scientifique. En effet, le gouvernement, par l'intermédiaire de cette institution, hiérarchise des espaces géographiques selon la probabilité de ces derniers d'être affectés par des aléas volcaniques ; c'est-à-dire selon le « risque » qu'ils présentent. Selon Mas Cholik, l'un des cartographes du BPPTKG, ce zonage est issu de l'histoire des événements éruptifs passés et est actualisé à chaque nouvelle éruption. La définition du « risque » qui prévaut dans l'élaboration et la circonscription de ce zonage s'appuie sur le calcul métrique de probabilité entre la vulnérabilité (*kerawanan*) des espaces géographiques considérés (qui dépend en grande partie de la morphologie du milieu) et des aléas volcaniques¹⁶.

Deux principaux types d'aléas (*ancaman bencana*) sont pris en compte. Il s'agit, d'une part, des nuées ardentes (*awan panas* en indonésien ; *wedhus gembel* en javanais) et, d'autre part, des lahars – du malais-indonésien *lahar*. La nuée ardente constitue l'un des aléas les plus destructeurs d'une éruption, car elle peut répandre des matériaux sur une large étendue en un temps réduit (sa température oscille entre 200 et 1 000 °C et sa vitesse peut atteindre les 700 km/h [Dove 2007 : 18 ; Lavigne, Morin & Surono : 2015]). Par la suite, avec la forte pluviométrie de la saison des pluies, qui s'étend d'octobre à mars dans la région, les dépôts, non encore consolidés, sont drainés par les eaux et se transforment en coulées de matériaux volcaniques (Lavigne & Thouret 2000). Ce phénomène, que l'on nomme lahar, emprunte surtout les fonds de vallées et les rivières. Il peut charrier des quantités importantes de matériaux et des blocs de pierre de plusieurs mètres cubes, à une vitesse enregistrée entre 7 et 29 km/h (Lavigne, Morin & Surono 2015).

Après l'éruption de 2010, dont les destructions sont représentées en orange sur la carte, le BPPTKG a mis à jour ce zonage (fig. 3). L'agence de surveillance distingue actuellement trois zones numérotées de 1 à 3. La zone 3, dite KRB3 (*Kawasan Rawan Bencana 3*) ou « zone rouge » (*zona merah*) (en rose foncé sur la carte), dessine un cercle de cinq kilomètres autour du cratère. Elle est considérée comme un espace « à risque fort » car régulièrement affectée par les nuées ardentes, les coulées de lave, les chutes de pierres, etc. La zone 2 (en rose clair sur la carte) présente un risque lors de la survenue d'une éruption. En cas d'augmentation de l'activité volcanique, les personnes vivant dans cette zone sont priées d'évacuer les lieux. En regard de la zone 3 et 2, la zone 1 (en jaune sur la carte) reste relativement moins dangereuse, mais il est toujours possible qu'elle soit touchée par les impacts d'une éruption ou des lahars. Le gouvernement, conseillé par le BNPB, a déterminé comme étant zones « à risque » tous les territoires compris dans une bande de 300 mètres à partir des berges des rivières (Moatty 2015 : 119).

Cette cartographie sous-tend la politique actuelle de réinstallation. L'objectif du gouvernement est de garder la zone dite de « KRB3 » « exempte de tout habitant » (Schlehe 1996 : 403). En effet, conformément à la réglementation en vigueur¹⁷, les habitations permanentes dans cette zone sont interdites. Une observation qui évoque celle faite par Kenneth Hewitt au sujet de la gestion « dominante » des catastrophes. Il écrit en effet que lorsqu'il est impossible technologiquement de contrôler ou de limiter l'activité volcanique et ses impacts, les instances gouvernementales réaménagent « les activités humaines en fonction des structures géophysiques objectives et des probabilités » (Hewitt 1983 : 6). À proximité du Merapi, cette tendance à vouloir contrôler la présence humaine et réaménager les activités anthropiques s'est traduite, depuis le début du xx^e siècle, par des incitations de déplacement, voire des déplacements forcés, de personnes vivant sur les flancs du volcan. En effet, un premier déplacement a été réalisé à la suite de l'éruption de 1930 (Pranowo 1985 : 21) : 600 personnes originaires de Yogyakarta ont été déménagées à Bengkulu (sud-ouest de Sumatra) pour cause de « catastrophe naturelle » (Direktorat jenderal transmigrasi, n.d.). Avec la cartographie des premières « zones de catastrophe » sur le Merapi dans les années 1940 (Hudayana à paraître : 41), cette volonté

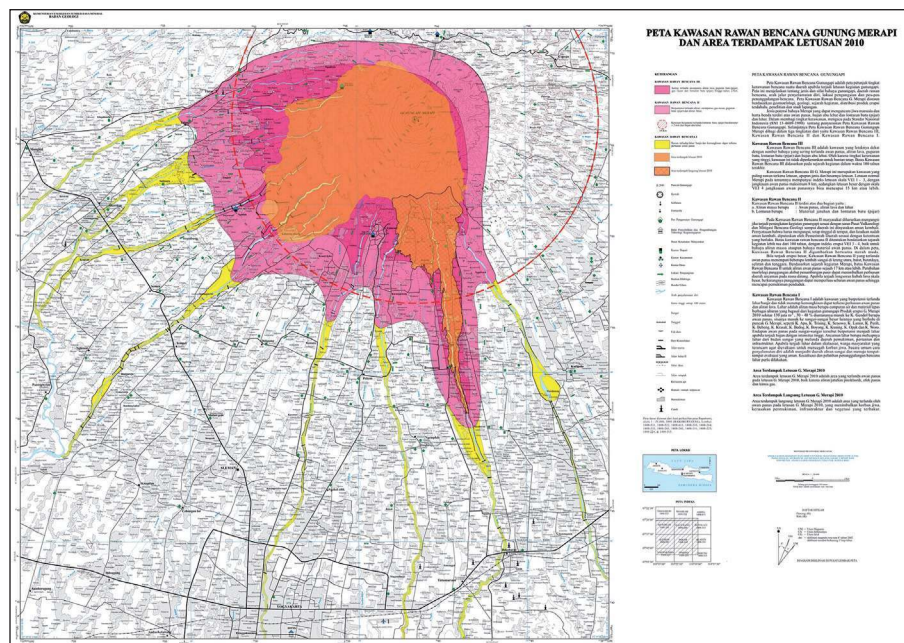


Fig. 3. Carte des zones à risque sur le volcan Merapi

Crédit : BPPTKG, 2011

a été renforcée. Les programmes de transmigration¹⁸ sont alors devenus la clé de voûte logistique des plans de gestion des catastrophes, pas seulement en ce qui concerne le Merapi, mais également à l'échelle nationale (Martinez 2013: 48-57). Après l'indépendance du pays en 1945, le gouvernement indonésien a continué de proposer aux populations du Merapi d'intégrer le programme de transmigration et même, selon Katherine Donovan, de les contraindre à le faire (2010: 46-47). Ainsi, en 1961, après une éruption, le village de Sempal situé sur le flanc ouest du volcan a été littéralement « supprimé » (*dihapus*) de la carte. Sans aucune concertation préalable, l'ensemble des habitants a été intégré au programme de transmigration qui les a conduits à Way Jepara à Sumatra (Laksono 1985: 191). L'anthropologue indonésien Paschalis M. Laksono (1985) a montré comment et avec quels moyens le gouvernement indonésien de l'époque pouvait se montrer insistant, voire coercitif, à l'égard des populations du volcan qu'il entendait faire transmigrer. Patrick Guiness et Suratman (1977: 85) relèvent également qu'en 1974, après une éruption, le gouvernement a entrepris de déplacer les populations sinistrées sur une autre île, au travers du même programme appelé *bedol desa*¹⁹ (litt. « enlever/retirer un village »). En 1978, en raison d'une plus petite éruption de gaz et de cendres, le gouvernement a de nouveau essayé de déménager les habitants du

village de Turgo en faisant, une fois encore, officiellement disparaître le village de la carte (Dove 2008 : 333). L'éruption de novembre 1994 a marqué, elle aussi, la recrudescence des incitations gouvernementales. Une nouvelle proposition de réinstallation à destination des villages les plus durement touchés par l'éruption est a été lancée lors d'une conférence de presse organisée par le gouvernement de la Région spéciale de Yogyakarta. Celle-ci prévoyait un déplacement temporaire des victimes avant que celles-ci ne rejoignent le programme de transmigration (Schlehe 1996 : 404). Ainsi, depuis l'époque coloniale, et ce avec une étonnante stabilité, la gestion des catastrophes « naturelles » sur le volcan Merapi passe par l'évincement systématique et organisé des populations des hautes terres du volcan. En 2007, l'article 32 de loi sur les catastrophes (*Undang-undang 24 Tahun 2007*) est venu entériner cette systématique en déclarant que, dans la cadre des actions de gestion des catastrophes, le gouvernement pouvait désormais instituer une interdiction d'habiter dans les zones « à risque » et/ou « retirer ou réduire une partie ou la totalité des droits de propriété des personnes » dans ces zones.

Ces moyens techniques, logistiques et législatifs, mis en œuvre pour la surveillance du volcan et la gestion des catastrophes correspondent, comme on l'a dit plus haut, à la perspective dominante des catastrophes proposée par Kenneth Hewitt (1983). Cette approche technico-scientifique correspond à une manière singulière de concevoir les rapports à la nature ou comme l'a écrit encore Philippe Descola, témoigne d'une façon particulière de « composer le monde » (2014). Pour les instances gouvernementales de gestion des catastrophes, le Merapi apparaît comme une entité géophysique, dépourvue d'intentionnalité et qui représente une source de pertes humaines, matérielles et financières potentielles. Les causes des éruptions sont renvoyées aux lois de la matière (Descola 2005 : 409), autrement dit à la « nature » (*alam*) ; les actions humaines n'ayant aucune prise sur ces dernières. Le volcan est décrit par les institutions étatiques comme un élément « naturellement » incontrôlable et par extension comme un espace dangereux (*area berbahaya*). La perspective des agences gouvernementales évoquées plus haut construit les relations entre les hommes et le volcan selon un rapport dualiste. Dans ce contexte, on peut ainsi interpréter la délimitation de la « zone rouge » comme l'expression figurée du « grand partage » entre nature et culture (*ibid.* : 114) : entre une nature indomptable et une population humaine à protéger.

Cette vision dualiste ne se limite pas à la seule gestion des risques et des catastrophes. Elle se retrouve également dans les politiques de conservation de la nature (*pelestarian alam*) qui sont menées depuis l'époque coloniale sur les flancs du Merapi. En 1912, avec la création du parc national du Merapi (*Taman Nasional Gunung Merapi*), les activités anthropiques ont été interdites à l'intérieur des frontières du parc. Les habitants des hautes terres du flanc sud du volcan, qui jusqu'alors pratiquaient une horticulture sur brûlis semi-itinérante, se sont vus dans l'obligation de déplacer leurs activités et leurs habitations plus en aval (Pranowo 1985 : 49). Une fois encore, une séparation fut établie : entre une nature à protéger et des pratiques humaines considérées comme néfastes pour l'environnement. Dans ce contexte, il n'est dès lors pas étonnant – le parc national et la zone

rouge fonctionnant selon le même principe d'évincement des populations – que la menace d'extension du parc ait été l'un des arguments du gouvernement afin de limiter l'occupation humaine dans la « zone rouge » après l'éruption de 2010. Sur les flancs du Merapi, les conceptions naturalistes du monde s'expriment aussi bien dans les politiques nationales ayant trait à la gestion des catastrophes que dans celles consacrées à la préservation de l'environnement²⁰.

Aussi, même si la récente politique de réinstallation a marqué un tournant dans l'histoire de la gestion des risques sur le volcan Merapi – dans la mesure où elle est moins coercitive et plus soucieuse du droit des populations –, elle demeure l'héritière des conceptions naturalistes portées par les politiques étatiques antérieures. Par ailleurs, si la séparation entre nature et culture – représentée par la délimitation de la zone rouge – reste dominante dans les conceptions des instances de gestion des risques et des catastrophes, celle-ci se trouve contrebalancée par les représentations portées par le palais royal. En effet, comme nous allons le voir à présent, celles-ci concèdent une importance au lien cosmomorphique qui unit la royauté yogyakartaïse au volcan Merapi.

LE PALAIS ROYAL DE YOGYAKARTA ET LE MERAPI :

RELATION SOCIO-COSMIQUE À L'ENVIRONNEMENT VOLCANIQUE

L'expression la plus emblématique de cette relation est la cérémonie d'offrandes au volcan appelée *labuhan ndalem*. La partie centrale de cette cérémonie réside dans la tenue d'une procession qui va du palais royal au volcan, en passant par le village de Pelemsari, à l'occasion de l'anniversaire d'intronisation du sultan actuel. Selon Kanjeng Rinto Isworo, le responsable de la bibliothèque du palais royal (*kraton*), le *labuhan ndalem* trouve son origine sous le règne de Panembahan Senopati (1587-1601), premier roi de la dynastie actuelle de Mataram. Le mythe d'origine²¹ (*asal usul*) de cette cérémonie raconte comment Senopati, après être tombé follement amoureux de la déesse des mers du Sud, s'est vu offrir un œuf par sa bien-aimée. Craignant de devenir un esprit en ingérant ce présent, le roi demanda à l'un de ses serviteurs (appelé Ki Juru Taman) de le manger, lequel se transforma alors en esprit. Ki Juru Taman se vit alors confier la tâche de prendre poste au volcan Merapi, sous le titre de Kyai Sapu Jagad. Sa mission principale fut de maintenir la protection et la sécurité (*slamet*²²) du royaume, en empêchant notamment que des aléas volcaniques ne se dirigent vers la ville de Yogyakarta (Schlehe 1996 : 394). Depuis ce temps, chaque sultan de la dynastie locale, parce qu'il se trouve en position de « dette de reconnaissance » (*hutang budi*) vis-à-vis de ce serviteur devenu esprit-protecteur, achemine des offrandes (*ubo rampe*) jusqu'au Merapi lors du *labuhan ndalem*.

Dans ce but, le sultan nomme un « gardien » (*juru kunci*, litt. « gardien des clés ») qui a pour mission principale de conduire la cérémonie annuelle d'offrandes au volcan et de maintenir des relations harmonieuses avec l'élément volcanique. De manière générale, un *juru kunci* est – pour reprendre la définition de Triyoga

(1991 : 22) – « une personne qui a la charge de surveiller et d'entretenir les lieux sacrés ou considérés comme sacrés, comme les cimetières, les grottes, les grands arbres, les temples, les montagnes, etc. » Cette charge implique qu'il soit « celui qui est en relation avec les esprits du lieu : d'une montagne, d'une colline, d'une plage, etc., et aussi d'un cimetière » (De Grave 2001 : 82). L'actuel *juru kunci* du Merapi, Pak Asih, vit dans le village de Pelemsari et a été désigné en 2011 par le sultan. Malgré le déplacement des habitations, la cérémonie continue de se tenir sur le territoire villageois originel, dans le quartier de Kinahrejo, devant les ruines de l'ancienne maison du *juru kunci*. En 2014, le palais royal y a même construit à cet effet un pavillon à quatre piliers centraux (*pendopo*).

Ainsi, chaque année, à la veille de la procession, un convoi royal achemine les offrandes (contenues dans une boîte en bois) jusqu'au sous-district (*kecamatan*) de Cangkringan pour effectuer la cérémonie de passation des offrandes au *juru kunci*. Les offrandes sont ensuite emportées jusqu'à Pelemsari, devant l'ancienne maison du *juru kunci* où se dresse le *pendopo* royal. Un repas communiel est partagé, suivi d'une représentation de théâtre d'ombres (*wayang kulit*) qui dure toute la nuit. L'histoire (*lakon*) représentée lors des cérémonies de 2014, 2015 et 2016 évoquait le mythe d'origine du volcan²³. Ce dernier donnait à voir comment, selon les conceptions javanaises, la société, l'environnement volcanique et le cosmos sont inextricablement liés. Il racontait en effet, comment, dans les temps anciens, l'île de Java était en proie à l'instabilité et risquait à chaque instant de sombrer dans la mer. Elle penchait vers l'ouest alourdie par la présence du Mont Jamurdipo. Pour remédier à ce problème, le Dieu (*dewa*) Krincing Wesi identifia le point central de l'île et entreprit de déplacer la montagne à cet endroit. Pour ce faire, il demanda aux habitants de la région identifiée de déménager. Mais deux frères forgerons, Empu Romo et Empu Rahmadi, trop occupés à forger une dague (*keris*) qui était destinée à devenir l'héritage magique (*pusaka*) de l'île de Java, refusèrent de partir avant d'avoir terminé leur ouvrage. Krincing Wesi, face à l'urgence de la situation, décida néanmoins de déplacer la montagne. Il lança alors une partie du mont Jamurdipo sur la forge des deux frères. Empu Romo et Empu Rahmadi se retrouvèrent enfermés dans la montagne et, finalement, l'île de Java trouva équilibre et paix. Les forgerons devinrent les deux rois (*raja*) du royaume invisible de la montagne au sein de laquelle brûle encore le feu (*api*) de leur forge (Pranowo 1985 : 65 ; Trigoya 1991 : 42 ; Schlehe 1996 : 394).

La représentation terminée, le *juru kunci* et un serviteur du palais (*abdidalem*) prennent la tête du cortège auréolé par le parasol royal de couleur doré (fig. 4). Derrière eux, marchent d'autres serviteurs masculins ainsi que les femmes *abdidalem* du village qui portent sur leur dos, à l'aide d'un long pagne, la nourriture du repas communiel préparée la veille.

Il faut environ une heure et demie de marche pour arriver au site d'offrandes appelé Sri Manganti. Le gardien du volcan s'arrête devant un gros rocher planté dans la terre. Accompagné d'un serviteur du palais et de l'officiant rituel du village, Pak Marso, il s'assoit en tailleur face au volcan. Une attention particulière est portée au fait que la voie entre les officiants et le sommet du volcan ne soit pas obstruée



Fig. 4. Départ de la procession depuis Kinahrejo, mai 2015 à Pelemsari
Crédit : Adeline Martinez



Fig. 5. Récitation des prières par l'officiant rituel du village (sous le parasol),
mai 2015 au parc national du Merapi
Crédit : Adeline Martinez

par les curieux venus observer la cérémonie. Les offrandes (parfum, argent, encens, nourriture, vêtements, etc.²⁴) et la nourriture sont placées au-dessus et de part et d'autre de la grosse pierre. Pak Marso brûle alors de l'encens et récite des prières en javanais. Il y demande auprès de Dieu (Allah) et aux esprits du Merapi, dont Sapu Jagad, la « sécurité » (*slamet*) pour les habitants et l'ensemble du royaume (fig. 5).

Durant cette cérémonie, le *juru kunci*, formule au nom du sultan une requête similaire :

Salutation de remerciement à Allah qui est grand pour la grâce et le plaisir qu'il nous a donnés, à moi-même et à tous, de sorte que nous puissions nous rencontrer ici. J'effectue ma mission au nom de Ngarsodalem sampeyan dalem ingkang sinuwun kanjeng sultan Hamengku Buwono Senopati ing alogo abdurahman khalifatullah engkang jumeneng ing nganyojakarta²⁵. Je réalise le *labuhan ndalem* au Mont Merapi avec ces offrandes (*ubo rampe*) [il donne ici la liste des offrandes]. Tout cela est consacré à Eyang Sapu Jagad, Eyang Empu Rama Empu Rahmadi, Brama Dedhali, Nayi Gadung Melati, Eyang Megantoro, Panembahan Prabu Jagad, Parloparli, Branjangkawat, Krincing Wesi²⁶. Après le don de ces offrandes, je souhaite aussi demander la bénédiction d'Allah le grand. Oui, que le sultan ait une longue vie, ainsi que son épouse et ses enfants et toute sa famille, que le peuple de Yogyakarta prospère. Qu'Allah nous accorde ce que nous demandons, à moi-même et à tous ceux qui sont présents ici.

L'officiant rituel du *kraton* récite alors une prière en arabe, puis le partage de la nourriture préparée par les femmes du village commence. La « montagne » de fruits et légumes (appelée *gunungan hasil bumi*, voir fig. 5) est offerte à l'assistance qui se dispute (*ngrebut*) le contenu de celle-ci. Une fois la nourriture partagée, la cérémonie proprement dite s'achève.

Le sens de cette cérémonie ne peut être restitué que si l'on prend en compte le contexte plus large dans lequel elle s'inscrit. En effet, les offrandes au Merapi prennent place au sein d'un ensemble rituel qui implique d'autres sites. Durant cette cérémonie, le palais envoie ses émissaires (et ses offrandes²⁷) en quatre endroits différents :

- 1) sur la plage de Parangkusumo²⁸ située au sud de la ville. Cette plage est considérée comme la porte d'entrée du royaume de la Reine des Mers du Sud (Kanjeng Ratu Kidul) ;
- 2) à Sri Manganti, à trente kilomètres au nord de la ville sur le volcan Merapi ;
- 3) au Mont Lawu²⁹ situé à l'est de la ville. Cette montagne constitue le royaume invisible de Sunan Lawu (Pemberton 1994 : 271) ;
- 4) un quatrième *labuhan* a lieu tous les huit ans (soit un cycle *windu* dans le calendrier javanais) au cours duquel des offrandes sont également présentées à Sang Eyang Pramoni sur les bords de la rivière Dlepih (Wonogiri) (Bigeon 1982 : 117 ; Triyoga 1991 : 93).

Le *kraton* de Yogyakarta se trouve ainsi au centre d'une « topographie du pouvoir » (Pemberton 1994 : 270) qui s'organise autour des points cardinaux. Cette configuration de l'espace correspond à une vision du pouvoir royal dans laquelle le roi participe en tant que pivot à l'ordonnement du monde. Denys Lombard (1990 : 60-61) a montré comment, à travers la conception des cercles concentriques, il participait à l'harmonie du royaume. Cependant c'est Behrend qui, dans son analyse de l'architecture du *kraton* de Yogyakarta, a spécifié ces considérations comme une volonté d'aménager et de structurer le monde socio-cosmique dans son ensemble. Il voit en effet, à travers l'architecture de palais, le jeu des correspondances entre microcosme et macrocosme, propre à la pensée analogique :

Primitive and civilized cultures alike conceived an intimate connection between the immediate and human world on the one hand, and the removed, divine world on the other. The small part of the cosmos that was concretely known, the microcosm was thought to stand to the ontological opposition to the macrocosm of which it is a miniature replica. (Behrend 1989 : 172.)

Dans ce contexte, microcosme et macrocosme se reflètent. Le responsable de la bibliothèque du *kraton*, en charge des préparatifs du *labuhan*, expliquait ainsi que l'organisation spatiale (mais aussi sociale) du royaume du Merapi s'apparente de manière symétrique à celle du *kraton* de Yogyakarta. Il précisait également que le lieu d'offrandes au Merapi et le pavillon où sont consacrées les offrandes la veille du départ de la procession portent tous les deux le nom de Sri Manganti. Ainsi, le Mont Merapi (comme le Mont Lawu et l'océan Indien) est identifié à un royaume possédant son *kraton*. Il est conçu sur le même modèle que le monde humain immédiat (organisation identique et activités économiques, vie politique et sociale similaire [Triyoga 1991]). Le jeu de la symétrie et des correspondances entre les éléments profusément disparates qui composent le monde peut se décliner à l'infini, chaque partie pouvant se rapporter au tout selon des relations d'analogie tout aussi variées. L'architecture du *kraton* peut être conçue comme la représentation du corps humain et le cheminement du sud au nord du palais comme le passage des différentes étapes du cycle de vie de chaque individu (Brongtodingrat 1975). De la même manière, les idées relatives à la conception de la personne peuvent notamment être mises en correspondance avec une temporalité (les jours de la semaine du calendrier javanais) et une spatialité (les points cardinaux) (De Grave 2001 : 50-53).

Dans un rapport au monde analogique, il est primordial, comme le souligne Philippe Descola, « de maintenir actifs et efficaces les canaux de communication entre chaque partie des êtres et les foules des instances et des déterminations qui leur assurent stabilité et bon fonctionnement » (Descola 2005 : 394). À Java Centre, ces « canaux de communication » sont signifiés spatialement par la construction et l'entretien symbolique et matériel de cette relation. Le *kraton* de Yogyakarta est relié au royaume du Merapi et à celui de la déesse des mers du Sud par un axe nord-sud. Passant par l'ancienne réserve de chasse de Krapyak au sud du palais et l'obélisque Tugu au nord de celui-ci, la ligne se poursuit jusqu'au volcan, telle que représentée sur cette peinture exposée au musée du *kraton* de Yogyakarta (fig. 6).



Fig. 6. Représentation picturale du lien cosmomorphique entre le *kraton* et le Merapi, septembre 2012 à Yogyakarta

Crédit : Adeline Martinez

Il est localement communément admis que rien ne doit venir obstruer cet axe et toute construction qui viendrait l'entraver est interdite. On retrouve ici l'importance de l'idée de circulation de l'« énergie divine, mystérieuse et intangible qui anime l'univers » évoquée par Benedict Anderson à propos de l'idée de pouvoir à Java (Anderson 1990 : 22). Au centre de cet axe trône le roi (au sens figuré comme au sens propre). Il est cet être de pivot « [...] dont les pouvoirs divins rayonnent de toutes parts, bénissant et protégeant le peuple et la terre » (Ahrem 2016 : 19). Il s'apparente à l'âme suprême du monde hiérarchisé de l'analogisme, celui qui garantit la fluidité de la circulation de la force vitale dans l'ensemble du cosmos. Dans ce cadre conceptuel, la cérémonie du *labuhan* vise alors à entretenir les voies circulatoires entre le divin, les esprits du volcan, les ancêtres du royaume et le monde humain.

Cette interdépendance se révèle encore lorsqu'on considère les systèmes interprétatifs qui donnent du sens aux événements volcaniques. Plusieurs auteurs ont

montré comment chaque éruption du volcan faisait systématiquement l'objet d'une multitude d'interprétations et de recherches de responsables, notamment relayées dans la presse (Dove 2007 ; Schlehe 1996, 2010). J'ajouterais à leurs analyses que lorsque l'espace domestique est détruit, le phénomène est pensé selon un principe d'action réciproque, c'est-à-dire comme l'expression d'une rupture dans la relation qui unit les hommes aux entités non-humaines. Les habitants de Pelemsari interprétèrent l'éruption du 22 novembre 1994, survenue un mardi *kliwon* (*selasa kliwon*) – jour sacré dans le calendrier javanais – comme une action punitive envers les habitants de Turgo qui s'étaient montrés inconvenants en organisant un mariage ce jour-là. Behrend résume cette façon de concevoir le monde : « *Harmony between the two worlds assured the stability of both ; a skewing of their alignment would cause disruption in both spheres, with destruction occurring in the small.* » (Behrend 1989 : 172.) Il semble, en revanche, que les aléas volcaniques sans grave conséquence sur l'espace villageois soient interprétés, *a posteriori*, comme des manifestations liées aux activités sociales « normales » au sein du royaume du Merapi (activités de nettoyage, mariages, fêtes, visites cordiales au royaume de la déesse des mers du Sud (Triyoga 1991 : 89). Les cours d'eaux principaux, comme la rivière Opak, représentent des voies de circulation entre tous les royaumes. En conséquence, les lahars peuvent être interprétés comme des visites cordiales entre ces différents univers. Franck Lavigne *et al.* (2008 : 280) notent que, dans ce contexte, « l'activité permanente du volcan a été complètement intégrée à la vie quotidienne des gens et en est devenue une part informelle ».

Cette logique n'est pas uniquement valable pour l'environnement volcanique. Elle se retrouve, en effet, dans la plupart des rapports à l'environnement. Ainsi, à Pelemsari, explique-t-on qu'une année, les sources du village se sont taries car la cérémonie annuelle d'offrandes aux esprits gardiens (*danyang*) des sources (cérémonie appelée *dandan kali*) n'avait pas été réalisée. Ce rituel garantit à la fois la perpétuation des activités de subsistance (par l'assurance de l'accès à l'eau) et la reproduction sociale dans son ensemble par la place centrale que les sources possèdent dans les cérémonies de mariage (Martinez 2017a). Selon le même principe que le *labuhan* royal, la prévention des dangers (volcaniques mais pas seulement) passe par la conduite assidue des activités rituelles – liées à la vie du village (tel que le rituel de *dandan kali* ou du nettoyage des cimetières [*bersih makam*] comme liées au cycle de vie des personnes (naissance, mariage, mort) – et par le respect de règles de bienséance (*tata cara*) dues à la sacralité de certains éléments de l'environnement volcanique (forêt, rivières, pierres volcaniques habitées par des entités non-humaines, etc.). Cela signifie également que les humains ont une prise sur l'activité volcanique. Selon un officiant rituel du *kraton*, la relation que le palais entretient avec le Merapi – notamment par l'intermédiaire de cette cérémonie – permet d'établir des négociations (*tawar-menawar*) et donc de minimiser la puissance et l'impact de l'éruption sur la vie des hommes (Dove 2007 : 24). Cette relation permet enfin de recevoir, de la part des morts, des ancêtres (*leluhur*) ou d'entités non-humaines qui peuplent l'univers, des messages, qui se présentent

le plus souvent sous forme de « rêves » (*mimpi*), alertant de l'imminence d'une éruption.

Selon cette perspective, le don d'offrandes effectué pendant le *labuhan* permet l'actualisation et l'entretien de la relation aux éléments non-humains qui peuplent le Merapi, relation qui garantit la pérennité et la « sécurité » (*slamet*) du pouvoir royal, de la famille royale et de l'ensemble du royaume. Elle se fait ainsi l'expression rituelle des conceptions d'un analogisme dans laquelle prime une vision sociocosmique caractérisée par l'absence de séparation entre le monde humain immédiat et l'environnement volcanique et par la volonté d'harmonie entre les deux.

« LE LABUHAN EST MA CULTURE » :

REVENDEICATION IDENTITAIRE DE LA RELATION AU TERRITOIRE VILLAGEOIS ORIGINEL APRÈS LA RÉINSTALLATION

Les ontologies naturalistes et analogiques, qu'agrège le Merapi, ont en commun d'établir des moyens et des méthodes pour faire avec ce que Yoann Moreau appelle la « contingence certaine » (Moreau 2018) des catastrophes en lien avec l'environnement volcanique (il est certain qu'une éruption arrive, cependant on ne sait ni quand ni comment). Elles impliquent cependant des rapports à l'espace et à la nature très différenciés. La première met l'accent sur la séparation entre la nature volcanique et le monde anthropisé privilégiant alors un réagencement de la présence humaine au regard des caractéristiques « naturelles » du milieu. La seconde insiste au contraire sur la nécessaire interdépendance entre le Merapi et le royaume humain de Yogyakarta, favorisant alors rituellement l'entretien de cette relation au travers de la cérémonie annuelle du *labuhan*. Ces deux perspectives ne s'excluent pourtant pas l'une l'autre. Sur le volcan Merapi et plus particulièrement dans le village de Pelemsari, elles s'articulent et participent toutes deux à façonner le territoire villageois de Pelemsari dans la mesure où les agences gouvernementales et le pouvoir royal de Yogyakarta en constituent l'espace social élargi. En effet, le déplacement du village fait suite aux politiques et mesures mises en place par l'État visant à isoler la nature volcanique de l'espace d'occupation humaine par la délimitation de zones « à risque ». Dans le même temps, Pelemsari s'inscrit dans la topographie du pouvoir du *kraton* de Yogyakarta puisque le village est au centre des activités rituelles royales à destination du volcan. Nous allons voir ici comment, après la réinstallation du village, l'engagement des villageois dans le *labuhan* participe d'une volonté de renforcer publiquement le lien qui les unit au territoire villageois originel. Cette volonté n'est compréhensible que dans la mesure où l'on considère les points de vue des habitants sur ces mêmes espaces.

Dès les premières évocations d'un probable déplacement du village, le plan de réinstallation a été perçu par les villageois comme une menace en puissance sur leurs droits d'usage et de propriété concernant les espaces des hautes terres du volcan. Les habitants de Pelemsari, comme d'ailleurs la majorité des habitants des hautes terres du Merapi, sont des éleveurs/agriculteurs propriétaires de leur terre

(Rekompak 2010). Ils exploitent les terres autour de leur maison, mais aussi la forêt alentour pour la récolte du fourrage nécessaire au nourrissage du bétail. Ces activités sont corrélées avec des droits fonciers. Dès lors, quand la réinstallation fut évoquée par le gouvernement peu après l'éruption, la plupart des personnes concernées ont perçu cette politique comme le risque potentiel de perdre leurs parcelles. Cette appréhension était alimentée par le rappel, encore vivace dans les mémoires, des cas de réquisitions forcées des terres des villageois dans le cadre des politiques antérieures de *bedol desa* (Martinez 2013 : 54-57). Dans les discours des habitants, ces inquiétudes se manifestaient par le fait que le plan de réinstallation ne prenait pas en compte la taille des terres possédées antérieurement par la famille. Aucune indemnisation n'était prévue et les surfaces agricoles n'étaient pas prises en compte. En cas d'acceptation du plan, le capital foncier des familles allait donc fortement diminuer, comme le résume clairement un membre de la coopérative pour la reconstruction de Pelemsari :

C'est peut-être qu'ils avaient peur de perdre leur terre, car le terrain qu'ils auraient eu serait plus petit que celui qu'ils possédaient avant. Par exemple, une personne qui avait plusieurs belles maisons, maintenant avec le programme du gouvernement, il n'a plus que cent mètres carrés avec une seule maison, alors que son terrain en haut était de plus de mille mètres carrés. Il y perd au change. (Pak Wawan, novembre 2012 à Pelemsari.)

Originellement, le hameau de Pelemsari s'étendait sur un peu plus de 40 hectares (Rekompak 2010) ce qui représentait un peu moins de deux hectares par foyer, alors que le site de réinstallation ne fait que 13 000 m². Dans ce contexte, le maintien des droits de propriété et d'usage du territoire villageois originel s'avérait essentiel pour les habitants afin de leur garantir l'accès à des moyens de subsistance, surtout dans ce contexte post-catastrophe. Afin de prévenir ce genre d'inquiétude, le gouvernement régional amis en place une procédure administrative visant à « consolider les droits de propriété » (*konsolidasi hak tanah*) de toutes les terres localisées en zone rouge.

Cependant, cette mesure s'est accompagnée de la publication d'une réglementation concernant l'usage des terres. Cette dernière spécifie que, dans cette zone, les activités doivent se limiter au « développement des activités relatives à la gestion des catastrophes ; à l'exploitation des ressources (eau, forêt, agriculture et conservation) ; aux activités scientifiques et de recherche et aux activités de tourisme en plein air³⁰ ». La zone ne peut être considérée comme une zone d'habitation (*hunian*). Ainsi, parallèlement à l'interdiction officielle d'implanter des habitations dans cette zone, les personnes sont toujours légalement propriétaires de leurs terres situées en « zone rouge » et sont en droit de les utiliser pour des activités agricoles ou de tourisme. Il ressort de cette configuration législative une situation originale dans laquelle l'unité sociale et administrative de Pelemsari correspond à deux territoires villageois : l'un à l'intérieur de la zone rouge où se concentre l'essentiel des activités rémunératrices des habitants et l'autre à cinq kilomètres en aval du premier, en dehors de la zone rouge, regroupant les maisons

des villageois. Ainsi, le déplacement, plutôt que de constituer une rupture totale vis-à-vis de l'ancien espace villageois, a amené à une reconfiguration des rapports au territoire avec, dans les faits, une séparation entre le nouveau village (lieu d'habitation) et l'ancien territoire villageois (lieu des activités socio-économiques). Cette recomposition spatiale est d'ailleurs marquée par les allers-retours quotidiens des habitants de Pelemsari entre ces deux espaces, entre le haut (*dhuwur*) et le bas (*ngisor*), entre le nord (*lor*) et le sud (*kidul*).

L'attachement aux terres d'origine et le maintien des liens avec ces dernières s'expliquent par le fait que les moyens d'existence des habitants sont intrinsèquement dépendants de cet espace géographique. Cette dépendance s'est même renforcée après l'éruption. En effet, spontanément, les habitants touchés par l'éruption de 2010 ont mis en place des activités touristiques sur les vestiges des villages détruits (visite guidée à moto, à pied ou en véhicule tout-terrain, petit commerce, restauration, etc.). Après la perte totale du cheptel, l'affluence des visiteurs dans cet espace a constitué une véritable opportunité économique pour la reconstruction (Sagala *et al.* 2012). Ce mouvement s'est peu à peu institutionnalisé pour former un village touristique (*desa wisata*) portant le nom évocateur de « Lava Tour ». Si l'élevage a repris depuis 2014 avec le financement de l'achat d'une vache laitière par famille par le gouvernement régional, les activités en lien avec le tourisme n'ont pour autant pas disparu. Elles se sont même pérennisées et développées.

Dans ce contexte où l'ensemble des moyens de subsistance des habitants sont dépendants de l'accès aux hautes terres du volcan, la réglementation liée au statut de zone à risque de ces dernières constitue un facteur d'incertitude aux yeux des populations. On assiste alors localement à des actions de marquage identitaire du territoire villageois originel. Cela passe, par exemple, par la mise en récit de la catastrophe au travers des activités touristiques. Un musée, installé dans la maison partiellement détruite (et non reconstruite) d'un des habitants, a ainsi été créé où sont exposés des objets endommagés par l'éruption. L'ancienne maison de Mbah Marijan (ancien *juru kunci*, mort pendant l'éruption), aujourd'hui entièrement détruite et recouverte de débris volcaniques, constitue un des arrêts obligatoires des circuits touristiques en véhicule tout-terrain. À côté, sont exposés des restes de leurs objets usuels, une voiture carbonisée par une nuée ardente et le *gamelan* du village. On trouve également des panneaux explicatifs de la chronologie de la catastrophe et d'autres détaillant le rôle du gardien du volcan lors de la cérémonie du *labuhan*, rappelant ainsi la place rituelle centrale du village de Pelemsari pour la royauté yogyakartaïse. Tous ces éléments contribuent à produire une histoire collective pour les habitants : une histoire doublement liée au volcan. En effet, Pelemsari est historiquement le village du gardien du volcan mandaté par le sultan pour la protection du royaume, et il a également été détruit par ce même volcan. Cette histoire particulière est diffusée à travers les activités touristiques. Pour reprendre les mots de Sandrine Revet à la suite de son ethnographie des coulées de boues au Vénézuéla (2007), on peut dire que c'est cette relation avec l'extérieur qui contribue à renforcer l'histoire du lieu et ainsi à transformer le territoire villageois en « un espace à la fois identitaire, relationnel et historique

dans lequel un certain nombre d'individus se reconnaissent, sont en relation et peuvent trouver les traces d'une histoire commune » (Revet 2007 : 232). Cette dimension identitaire se retrouve également dans la manière dont les villageois s'investissent, depuis la réinstallation du village, dans les activités en relation avec la cérémonie annuelle *labuhan*.

Depuis 2014, les habitants des villages dévastés (réunis sous la bannière du village touristique « Lava Tour ») s'organisent pour participer chaque année à la passation des offrandes qui a lieu au « sous-district » (*kecamatan*) de Cangkringan. Durant cette journée, ils s'arrangent pour être présents mais surtout pour être visibles : chaque groupe de location de véhicules tout-terrain appartenant au site touristique met à disposition deux de ses véhicules pour accompagner symboliquement le *juru kunci* dans sa mission de récupération des offrandes. Les habitants et leurs représentants (chef de hameau et chef de village), portant la tenue traditionnelle javanaise ou arborant un costume de soldat royal, viennent « représenter » leur lien avec la cérémonie royale qu'ils considèrent – et revendiquent – comme leur héritage culturel et identitaire.



Fig. 7. Convoi de véhicules tout-terrain Lava Tour à la passation des offrandes, mai 2016 à Cangkringan

Crédit : Adeline Martinez

Cette manœuvre a deux effets principaux. D'abord, l'association du nom de Lava Tour à la cérémonie du *labuhan* permet de faire la publicité du site et donc de créer une certaine force de vente en renforçant la spécificité du lieu. Enfin, la revendication publique de cette relation au territoire donne l'occasion aux villageois de légitimer leur présence, leurs activités et leurs droits sur cet espace. Cet engagement

dans la cérémonie permet de clamer leur attachement à cet espace en s'associant aux activités rituelles du palais royal qui ont, par ailleurs, toujours lieu en zone rouge. Au même titre que le palais royal maintient ses activités rituelles sur ces terres, les habitants entendent conserver leurs droits et leurs activités sur les leurs. On peut ici proposer l'hypothèse que l'orientation nord-sud de la procession annuelle qui va du *kraton* au Merapi se trouve en adéquation avec l'orientation des allers-retours quotidiens des habitants entre leurs deux villages. Dans les discours des habitants présents, le *labuhan* est une partie de « leur culture » (*budaya kami*), une culture qu'il est nécessaire de « protéger » (*melestarikan*), comme l'expliquera le *juru kunci* face aux journalistes présents. Cette revendication identitaire apparaît d'autant plus importante que les soubassements idéologiques et symboliques de cette « culture » posent comme fondamental le lien que les hommes entretiennent avec l'environnement volcanique du Merapi. Le rappel de la relation des habitants avec le *kraton* au travers de la cérémonie du *labuhan* apparaît comme d'autant plus crucial que le gouvernement central fait continuellement planer la menace d'un accaparement des terres en zone à risque. Face à ce danger latent (puisqu'inscrit dans la loi), le *labuhan* constitue une occasion annuelle de revendiquer une spécificité culturelle et donc une légitimité historique et symbolique de vivre sur et avec le volcan. On le voit, cette revendication n'est possible que dans la mesure où les habitants adaptent leurs discours à des conceptions et des idées valorisées par l'État, à savoir la préservation de la « culture ». Ainsi, le système de pensée qui justifie en premier lieu la cérémonie d'offrandes, est traduit, dans les discours des habitants – et en particulier celui du *juru kunci* – par une simple expression de la « culture », rejoignant ici le dualisme propre au discours naturaliste des agences gouvernementales et de l'État en général.

CONCLUSION

À travers la description et l'analyse des pratiques des agences gouvernementales de gestion des risques et de celles du *kraton* de Yogyakarta, il a été possible de mettre en évidence les disparités conceptuelles qui existent entre ces deux institutions quant à leur rapport à l'environnement volcanique. Les premières postulent une différence de principe entre la nature volcanique et la société. Les instances royales, pour lesquelles la société, l'environnement volcanique et le cosmos sont indissociables, affirment au contraire une relation d'interdépendance entre les deux. Les représentations graphiques de ces principes respectifs – comme la carte des zones à risque et la peinture de l'axe nord-sud exposée au *kraton*, rendent compte de ces différences de manière saillante. Ces deux perspectives contribuent à façonner l'espace social du village de Pelemsari. La récente politique de réinstallation, héritière des conceptions naturalistes de l'État, a entraîné la séparation du territoire villageois en deux espaces distincts, l'un situé en zone rouge et l'autre en dehors. Néanmoins, comme on l'a vu, les habitants de Pelemsari maintiennent toujours des relations avec le territoire villageois originel afin de notamment

satisfaire leurs moyens d'existence après la catastrophe. De la même manière que la sécurité et la paix du royaume sont garanties par la relation rituelle au Merapi, les rapports quotidiens à la zone rouge sont primordiaux pour la prospérité des habitants du village. Face à l'incertitude qui découle du statut des terres en zone à risque, la revendication publique du lien qui les unit à cet espace considéré au travers de la cérémonie du *labuhan* apparaît alors comme une stratégie collective identitaire de défense des droits sur ces espaces.

Notes

1. Une partie des recherches a pu être réalisée grâce à une bourse de terrain de l'IRA-SEC (juin 2015-juin 2016). Je tiens ici vivement à remercier l'équipe de l'Institut, en particulier Claire Tran, Abigaël Pesses et Stéphane Renesson de leur soutien et leur encouragement. Qu'ils se voient également remerciés pour m'avoir donné l'opportunité de participer au séminaire *Societies and Environments in Southeast Asia* organisé en 2016-2017. Les réflexions proposées dans cet article sont majoritairement issues des discussions en lien avec ce séminaire.
2. On appelle subduction le processus tectonique par lequel une plaque (le plus souvent océanique) passe sous une autre plaque (continentale ou océanique) et plonge dans le manteau terrestre. Les zones de subduction connaissent une activité sismique et volcanique importante.
3. Le qualificatif « centennal » caractérise un événement qui a une chance sur cent de se produire chaque année.
4. C'est une relation qui repose sur l'idée que l'homme se réfléchit et se reconnaît dans des éléments et événements terrestres ou cosmiques.
5. Nom donné à la dynastie actuelle.
6. Je m'appuie ici sur la définition du risque donné par Houdard *et al.* (2015). Le risque est « la transformation d'un danger en chiffres par le biais des statistiques et des probabilités ». Dans cette perspective, le risque ne constitue qu'une représentation particulière du danger (*ibid.* : 13).
7. Les schèmes ontologiques ne sont en aucun cas exclusifs. Ils peuvent cohabiter et s'articuler comme c'est le cas ici sur le volcan Merapi où se côtoient animisme, analogisme et naturalisme (Martinez 2017a). Néanmoins, un schème peut apparaître comme dominant dans certaines sphères institutionnelles tant il oriente son fonctionnement et ses principes d'action.
8. Sahlins (2014) considère pour sa part que l'analogisme descolien n'est qu'une des expressions des trois formes possibles (communal, segmentaire et hiérarchique) de l'animisme, lui-même dérivé d'une propension à l'anthropomorphisme. Pour lui, l'analogisme de Descola correspond à un animisme hiérarchique. Au sujet de l'Asie du Sud-Est, Kaj Arhem, souligne, quant à lui, que dans l'analogisme, les choses et les êtres sont des combinaisons inconstantes de l'essence et de la substance. De ce fait, il écrit : « *This distinctive analogical notion of being would seem challenge the very basis of Descola's ontological typology—that of the universality of the dichotomy between interiority and physicality on which his entire theoretical edifice is erected.* » (Arhem 2016 : 14.)

9. Selon le BNPB (Badan Nasional Penanggulangan Bencana), c'est-à-dire l'Agence nationale pour la gestion des catastrophes, 367 personnes sont décédées, 277 ont été blessées et 410 388 furent déplacées lors de l'éruption de 2010 (Surono *et al.* 2012: 129).
10. Sous le nom de Java Reconstruction Fund (JRF), ce plan est financé, entre autres, par l'Union européenne, la banque asiatique de développement et garanti par la Banque mondiale.
11. Parmi les 45 villages identifiés comme pouvant être bénéficiaires du programme, 9 sont considérés comme sérieusement touchés et en zone « à risque fort » (Rekompak non daté : 1).
12. Pour les détails concernant les techniques de surveillance employées depuis 1924, voir Donovan (2010: 43-44).
13. Le premier poste de surveillance construit sur les flancs du Merapi est celui de Babad. Établi pendant la colonisation hollandaise, il est encore utilisé aujourd'hui.
14. Le système de surveillance comporte quatre niveaux qui renseignent sur l'état d'activité du Merapi. Le niveau I indique une activité normale ; le niveau II informe d'une activité en augmentation ; le niveau III indique qu'une éruption peut arriver et enfin le niveau IV annonce le début de la phase éruptive.
15. Selon Hudayana (à paraître : 41), la création des premières « zones de catastrophe » (*kawasan bencana*) sur le volcan Merapi date de 1941. À cette époque, sont identifiées deux types de zone : la zone 1 correspondant aux zones interdites aux habitations et la zone 2 considérée comme dangereuse en cas d'éruption majeure. Avec la mise en place de cette cartographie des risques, l'État prend pour la première fois en charge en 1943 la première évacuation des populations du Merapi.
16. On remarquera ici que la vulnérabilité sociale telle que définie par les penseurs de la vulnérabilité (voir Blaikie, Cannon, Davis & Wisner [2004] notamment) n'est absolument pas prise en compte dans le calcul permettant l'élaboration de la cartographie des risques sur le Merapi. La vulnérabilité ici se résume aux aléas « naturels » et aux caractéristiques morphologiques et géographiques de l'environnement.
17. *Peraturan Bupati Sleman nomor 20 tahun 2011 tentang kawasan rawan bencana gunung api Merapi*, Bupati Sleman, 5 mai 2011.
18. Engagée en 1905 par les colons néerlandais, la *kolonisatie* qui deviendra la *transmigrasi* (transmigration) incarne la volonté de réduire le déséquilibre démographique au sein de l'archipel : les îles « intérieures » (Java, Madura, Bali) étant surpeuplées au regard des îles « extérieures » (Sumatra, Kalimantan, Sulawesi, Irian Jaya) qui accusent un retard de développement (Levang 1997).
19. Ce type de transmigration est mené lorsque le gouvernement entend évacuer un village ou une région entière après qu'il a décidé d'utiliser la zone concernée pour des projets de développement ou autres (Tirtosudarmo 2013: 52). L'expression *bedol desa* est tiré du javanais : *bedol* signifie « retirer, enlever » et *desa*, en plus de désigner l'unité territoriale et administrative au-dessus du *dusun*, renvoie à l'idée d'une petite communauté rurale où l'interconnaissance est forte. Il s'agit alors à travers ce programme de « retirer une communauté rurale », sous-entendu, de son emplacement d'origine.
20. L'analogie entre ces deux domaines, comme l'expression du rapport dual entre nature et culture, a d'ailleurs déjà été relevé par Anthony Oliver-Smith dans son ouvrage d'introduction à l'anthropologie des catastrophes (2002: 32).

21. Cette histoire fait partie de la littérature locale à la fois orale (entre 2012 et 2016, plusieurs versions ont été recueillies auprès des habitants du volcan et de la ville de Yogyakarta, ainsi que des serveurs du palais) et écrite (beaucoup d'éléments se retrouvent dans les chroniques royales javanaises, notamment dans le *Babad Tanah Jawi*, voir Sudibjo [1988]).
22. Le mot *slamet* est complexe à traduire en français. Il peut avoir le sens de « salut », de « sauvegarde », de « sécurité ». Il apparaît qu'ici on demande à Dieu et aux esprits du lieu la sécurité du royaume et la protection tout autant physique que spirituelle de celui-ci.
23. Le nom du « récit » (*lakon*) interprété lors des cérémonies observées en 2014, 2015 et 2016 portait le titre explicite de *Dumadine Gunung Merapi* (« L'origine du volcan Merapi »). Par ailleurs, il n'y a pas toujours eu de performance de théâtre d'ombres (*wayang kulit*) lors de la cérémonie au Merapi (voir à ce propos la description qu'en fait Triyoga [1991]).
24. Pour une liste exhaustive des offrandes, voir Martinez (2017b).
25. Il s'agit du nom de règne complet de l'actuel sultan.
26. Selon les précisions de Pak Marso, Eyang Sapu Jagad est le gardien du cratère, c'est lui qui contrôle l'activité volcanique proprement dite. Eyang Empu Rama Empu Rahmadi sont les deux forgerons qui, grâce au feu du volcan, fabriquent les objets héréditaires sacrés (*pusaka*) du royaume (notamment les *keris*), Nayi Gadung Melati est une figure féminine, une princesse du royaume du Merapi. Elle est associée à la couleur verte et à la fertilité. Eyang Megantoro est le gardien du climat (*mega* signifiant « nuageux » en javanais). Je n'ai pas pu avoir d'autres informations concernant les autres entités citées dans ce discours. Il a en outre ajouté une autre entité à la liste des esprits habitant l'environnement volcanique ; entité que l'on retrouve mentionnée par ailleurs dans la description du *labuhan* réalisé par Soedjana (2003) : il s'agit de Sapu Angin, entité en charge de la force et de l'orientation du vent.
27. Les offrandes destinées à ces différents sites sont d'ailleurs préparées ensemble au palais du sultan et forme un tout jusqu'au départ des convois royaux.
28. On trouvera une description complète du *labuhan* à Parangkusumo dans Bigeon (1982).
29. On trouvera une description de cette cérémonie dans Adam (2003 [1940]).
30. *Peraturan Bupati Sleman Nomor 20 Tahun 2011 Tentang Kawasan Rawan Bencana Gunungapi Merapi*.

Références

- ADAM, L., 2003 [1940], « The Royal Offerings on Mount Lawu », in *The Kraton. Selected Essays on Javanese Courts*, Stuart Robson, Leiden : KITLV Press, p. 265-280.
- ANDERSON, Benedict, 1990, *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca : Cornell University Press.
- ARHEM, Kaj, 2016, « Southeast Asian Animism in Context », in *Animism in Southeast Asia*, Kaj Arhem & Guido Sprenger, éd., Londres-New York : Routledge, p. 3-30.

- BERHEND, Timothy E., 1989, « Kraton and Cosmos in Traditional Java », *Archipel*, 37 : 173-187.
- BIGEON, Cécile, 1982, « *Labuhan* : Rite royal du *kraton* de Yogyakarta célébré sur la plage de Parangtritis », *Archipel*, 24 : 117-126.
- BLAIKIE, Piers, Terry CANNON, Ian DAVIS & Ben WISNER, 2004 [1994], *At Risk : Natural Hazards, People's Vulnerability and Disasters*, Londres : Routledge.
- BRONGTODININGRAT, K.P.H., 1975, *The Royal Palace (Karaton) of Yogyakarta. Its Architecture and its Meaning*, traduit par R. Murdani Hadiatmaja, Yogyakarta : Karaton Museum Yogyakarta.
- COPPET, Daniel de, 1990, « The Society as an Ultimate Value and the Socio-Cosmic Configuration », *Ethnos : Journal of Anthropology*, 55, 3-4 : 140-150.
- DE GRAVE, Jean-Marc, 2001, *Initiation rituelle et arts martiaux – Trois écoles de kanuragan javanais*, Paris : Archipel/L'Harmattan.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris : Gallimard.
- DESCOLA, Philippe, 2014, *La composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris : Flammarion.
- Direktorat Jenderal Transmigrasi (« Direction générale de la Transmigration »), non daté, *Realisasi penempatan transmigrasi dari kolonisasi (1905) sampai pelita 1*, Departement tenaga kerja, Transmigrasi dan koperasi, Jakarta.
- DONOVAN, Katherine, 2010, *Cultural Responses to Volcanic Hazards on Mt Merapi, Indonesia*, thèse de doctorat, université de Plymouth.
- DOVE, Michael R., 2007, « Volcanic Eruption as Metaphor of Social Integration : a Political Ecology Study of Mount Merapi, Central Java », in *Environment, Development and Change in Rural Asia-Pacific : between Local and Global*, John Connell & Eric Waddel, éd., Londres : Routledge, p. 16-37.
- DOVE, Michael R., 2008, « Perception of Volcanic Eruption as Agent of Change on Merapi Volcano, Central Java », *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 172 : 329-337.
- GUINNESS, Patrick & SURATMAN, 1977, « The Changing Focus of Transmigration », *Bullettin of Indonesian Economics Studies*, XIII, 2 : 78-101.
- HEWITT, Kenneth, 1983, « The Idea of Calamity in a Technocratic Age », in *Interpretations of Calamity from the Viewpoint of Human Ecology*, Kenneth Hewitt, éd., Boston, Londres, Sydney : Allen and Unwin, p. 3-32.
- HOUDART, Sophie, Vanessa MANCERON & Sandrine REVET, 2015, « Connaître et se prémunir. La logique métrique au défi des sciences sociales », *Ethnologie française*, 45 : 11-17.
- HUDAYANA, Bambang, à paraître, *Etnografi Bencana. Hidup harmoni dan sejahtera di Merapi*, Yogyakarta : Laboratorium antropologi untuk riset dan aksi, Universitas Gadjah Mada.
- LAKSONO, Paschal M., 1985, « Persepsi setempat dan nasional mengenai bencana alam : sebuah desa di gunung Merapi », in *Peranan kebudayaan tradisional Indonesia dalam modernisasi*, Michael R. Dove, éd., Jakarta : YayasanObor Indonesia, p. 191-214.

- LAVIGNE, Franck, Benjamin DE COSTER, Nancy JUVIN, François FLOHIC, Jean-Christophe GAILLARD, Pauline TEXIER, Julie MORIN & Junun SARTO-HADI, 2008, « People's Behaviour in the Face of Volcanic Hazards : Perspectives from Javanese Communities, Indonesia », *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 172 : 273-296.
- LAVIGNE, Franck, Julie MORIN, SURONO, 2015, *Atlas of Merapi Volcano*, Laboratoire de Géographie Physique, Meudon, France, URL : https://www.researchgate.net/publication/281089914_The_Atlas_of_Merapi_Volcano, DOI : 10.13140/RG.2.1.3315.3769.
- LAVIGNE, Franck, Jean-Claude THOURET, 2000, « Les lahars, dépôts, occurrences et dynamique : une revue des écoulements volcano-hydrologiques », *Bulletin de la Société géologique de France*, 171, 5 : 545-558.
- LEVANG, Patrice, 1997, *La terre d'en face. La transmigration en Indonésie*, Paris : Éditions de l'Orstom
- LOMBARD, Denys, 1990, *Le carrefour javanais. Essai d'histoire globale. Vol. 3, L'héritage des royaumes concentriques*, Paris : Éditions de l'EHESS.
- MARTINEZ, Adeline, 2013, *(Non) déplacement forcé et continuité du social en contexte post-catastrophe naturelle. Approche comparative des deux villages montagnards Pelemsari et Kali Tengah Lor, Java Centre (Indonésie)*, mémoire de master 2 anthropologie, université d'Aix-Marseille.
- MARTINEZ, Adeline, 2017a, « Understanding an Active Volcano : Naturalism, Analogism and Animism in Central Javanese Society », in *Societies and Environments in Southeast Asia. Cosmic orders, knowledge systems and social relations*, URL : <https://nature.hypotheses.org/368>.
- MARTINEZ, Adeline, 2017b, « Le *labuhan ndalem*. Ethnographie d'un rite royal au volcan Merapi, Java Centre, Indonésie », *Lettre de l'Afrase*, rubrique « Retour de terrain », 93 : 38-47.
- MOATTY, Annabelle, 2015, *Pour une Géographie des reconstructions post-catastrophe : risques, sociétés et territoires*, thèse de doctorat en géographie et aménagement de l'espace, université de Montpellier 3, URL : tel.archives-ouvertes.fr/tel-01293718.
- MOREAU, Yoann, 2018, « Des catastrophes hors sujet. Un inventaire », intervention au séminaire de l'EHESS « Controverses environnementales et anthropologies de la nature », Marseille, 9 février.
- OLIVER-SMITH, Anthony, 2001, « Theorizing Disasters. Nature, Power, Culture », in *Catastrophe and Culture. The Anthropology of Disaster*, Suzanna M. Hoffman & Anthony Oliver-smith, éd., Santa Fe : School of American Research Press, p. 3-22.
- PEMBERTON, John, 1994, *On the Subject of « Java »*, Ithaca : Cornell University Press.
- PRANOWO, Handojo Adi, 1985, *Manusia dan hutan : proses perubahan ekologi di lereng Gunung Merapi*, Yogyakarta : Universitas Gadjah Mada Press.
- REKOMPAK, non daté, « Merapi impact management ».

- REKOMPAK, 2010, *Rencana Penataan Permukiman Tahun 2010-2015 Desa Umbulharjo, Kecamatan Cangkringan, Kapupaten Sleman, DI Yogyakarta*, en collaboration avec Badan Perencanaan Pembangunan Daerah, 15 octobre 2010.
- REKOMPAK, 2012, *Rekompak. Rebuilding Indonesia's Communities after Disasters*, Jakarta : World Bank.
- REVET, Sandrine, 2007, *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 sur le Littoral central vénézuélien*, Paris : Presses de la Sorbonne Nouvelle.
- SAGALA, Saut, Arief ROSYIDIE, Alpian PRATAMA, Ramanditya WIMBARDANA & Anastasia WIJAYANTI, 2012, *Promoting Volcano Tourism in Hazard Zone Area for Rebuilding Local Economy: Case Study of Tourism in Cangkringan Sub-District, Mt. Merapi, Yogyakarta*, Bandung : Institut of Technology.
- SAHLINS, Marshall, 2014, « On the Ontological Scheme of *Beyong Nature and Culture* », *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4, 1 : 295-300.
- SCHLEHE, Judith, 1996, « Reinterpretations of Mystical Traditions. Explanations of a Volcanic Eruption in Java », *Anthropos*, 91, 4-6 : 391-409.
- SCHLEHE, Judith, 2010, « Anthropology of Religion : Disasters and the Representations of Tradition and Modernity », *Religion*, 40 : 112-120.
- SOEDJANA, Tirtokoesoema R., 2003 [1933], « The Anniversary of the Accession of His Highness the Sultan of Yogyakarta (Tingalan Panjenengan) », in *The Kraton. Selected Essays on Javanese Courts*, Robson Stuart, KITLV Press : Leiden, p. 143-168.
- SUDIBJO, Z. H., 1988, *Babab Tanah Jawi*, Jakarta : Departemen Pendidikan dan kebudayaan.
- SURONO, Philippe JOUSSET, John PALLISTER, Marie BOICHU, Maria Fabrizia BUONGIORNO, Budisantoso AGUS, Fidel Rodriguez COSTA, Supriyat ANDREASTUTI, Fred PRATA, David SCHNEIDER, Clarisse LIEVEN, Hanik HUMAIDA, Sri SUMARTI, Christian BIGNAMI, Julie GRISWOLD, Simon CARN, Clive OPPENHEIMER & Franck LAVIGNE, 2012, « The 2010 Explosive Eruption of Java's Merapi Volcano – a "100-Year" Event », *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 241-242 : 121-135, URL : <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0377027312001862?via=ihub>.
- TIRTOSUDARMO, Riwanto, 2013, *From Colonization to Nation-State. The Political Demography of Indonesia*, Jakarta : LIPI Press.
- TRIYOGA, Lucas Sasongko, 1991, *Manusia jawa dan gunung Merapi. Persepsi dan system kepercayaanannya*, Yogyakarta : GadjahMada University Press.
- VOIGHT, B., E.K. CONSTANTINE, S. SISWOWIDJOYO & R. TORLEY, 2000, « Historical Eruptions of Merapi Volcano, Central Java, Indonesia, 1768 – 1998 », *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 100 : 69-138, URL : <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0377027300001347>.
- VOIGHT, B., R. SUKHYAR & AD. WIRAKUSUMAH, éd., 2000, *Journal of Volcanology and Geothermal Research*, 100, Issues 1-4, URL : <https://www.sciencedirect.com/journal/journal-of-volcanology-and-geothermal-research/vol/100/issue/1>.

Textes de loi

Peraturan bupati Sleman nomor 20 tahun 2011 tentang kawasan rawan bencana gunung gapi Merapi, (« Règlementation régionale de Sleman numéro 20 année 2011 concernant les zones de catastrophes du volcan Merapi »), 5 mai 2011.

Undang-undang Republik Indonesia nomor 24 tahun 2007 tentang penanggulangan bencana (« Loi de la République indonésienne numéro 24 année 2011 concernant la gestion des catastrophes ») 26 avril 2007.

Résumé : À travers l'exemple du Merapi, situé à Java centre en Indonésie, le but de cet article est d'explorer la cohabitation de différentes pratiques et conceptions en relation avec la compréhension de l'environnement volcanique. En prenant l'exemple des institutions gouvernementales de gestion des catastrophes, d'une part, et les instances royales de Yogyakarta, d'autre part, il s'agira de décrire les techniques et les moyens que chacune met en œuvre dans leur appréhension du danger. Nous verrons comment ces perspectives, respectivement naturaliste et analogique, participent au façonnement de l'espace social d'un village réinstallé des hautes terres du volcan.

Merapi Volcano at the Crossroad of Naturalism and Analogism: Post-Disaster Resettlement and Relations to Volcanic Environment in Central Java, Indonesia

Abstract: *Through the example of the Merapi, located in Central Java in Indonesia, the aim of this article is to explore the cohabitation of different practices and conceptions related to the understanding of the volcanic environment. By taking the example of governmental disaster management institutions on the one hand and the Yogyakarta royal authorities on the other, it will describe the ways and the techniques that they respectively implement in their apprehension of the danger. It will show how these perspectives, respectively naturalistic and analogical, are involved in the construction of the social space of a resettled village of the upland of the volcano.*

Mots-clés : environnement montagnard volcanique, catastrophe, Java, naturalisme, analogisme, réinstallation.

Keywords: *volcanic environment, disaster, Java, naturalism, analogism, resettlement.*